

周予同の經学史研究について

著者	阿川 修三
雑誌名	中国文化：研究と教育：漢文学会会報
巻	53
ページ	65-76
発行年	1995-06-24
URL	http://doi.org/10.15068/00150185

周予同の經学史研究について

阿 川 修 三

はじめに

周予同（一八九八—一九八一）は、『經今古文学』、『經学歴史』の実証的な注釈書、の著者として知られる經学史研究者である。彼が北京高等師範学校（以下北京高師と略称）で經学を学んだ一九一〇年代後半から經学研究を始めた一九二〇年代半ばにかけては、伝統經学から近代的學問としての經学研究へと、ちょうど經学のパラダイム転換期であった。⁽¹⁾今その著作を読んでみるに、彼は伝統經学のパラダイムを超越し、經学を新しい視点で研究した、つまり新しいパラダイムに属した人であったことが知れる。彼は五四新文化運動期、北京高師で錢玄同の下で經学を批判的に学ぶとともに、また中国の变革を模索した急進的活動家でもあった。⁽²⁾更に卒業後は商務印書館で『教育雜誌』の編集者として中国教育改革の方途を探究した。⁽³⁾

本稿では、そのような周予同の經学研究がどのようなも

のであったか、更に彼の中国变革の志とどのように関連していたかを考察したい。なお、今回は原則として人民共和國成立後は考察の対象としない。

一、經書觀、經学觀

周予同の經学研究を問題にする前に、まずその經書觀、經学觀について考察しておきたい。

『群經概論』の「導論」の中で、まず經の定義は学派によって異なり、經の領域は、始め五經乃至六經であったものが時代が下るに従って十三經にまで拡大されたとし、經の順序も学派によって異なり、六經と孔子の關係も学派によって異なると述べ、次のように総括している。

總之、經是中国儒教書籍的尊称，因歷代儒教徒意識形態的不同，所以經的定義逐漸演化，經的領域也逐漸擴張，由相伝為孔子所刪訂的六經擴張到以孔子為中心的其他書籍，如『孟子』、『爾雅』等。⁽⁴⁾

経は時代とともにその姿を変化拡大し、学派によって解釈の異なるものであると言うのである。これは従来の伝統経学では決して明らかにできるものではなかった。なぜなら、伝統経学では、先ず自らの属す学派の家法に囚われ、経を客観的に捉えることはできなかったからである。また歴史的視点がなかったため、経の変化拡大の姿を変化発展の相として捉えることができなかったからでもある。

このような彼の経書観は、たとえばこの『群経概論』と同年に出版された、マルクス主義史家として知られる范文瀾〔一八九三～一九六九〕の同名の『群経概論』（樸社）に見える経書観と比較する時、当時としてはかなり新しいことがわかる。すなわち、范の『群経概論』は、経の定義については、経は全ての書籍の通称であるという古文学派の説のみを紹介し、次に、経の領域については四経から十四経までを典拠を挙げて羅列するだけでその変遷を全く歴史的に分析していない。更に、学派については、陳漢章の論をそのまま収録し、今古文兩派の家法の説明に当てているが、完全に古文学派の立場に立っている。つまり、経を歴史的に客観的に捉えず、一学派の「家法」に立って捉えているのである。

対するに周予同は、経の担ってきた歴史的役割について

も「治史与治経」で、

中国的經典の本質、不僅是學術的、而且是宗教的、尤其是政治的。明顯地說，中國的經典，不僅可以當作學術的材料去研究，從兩漢以來，牠發揮了宗教的作用，而且從兩漢以來，牠盡量發揮了政治的作用。更明顯地說，中國的經典被君主和一班出壳靈魂的士大夫當作政治的枷鎖或鞭子，恣意的残酷的來蹂躪踏在他們腳下大眾！⁽³⁾

と経書の持つ宗教性、更にはその政治性を指摘している。ここで言う宗教性とは經典が「神聖にして侵すべからざる」宗教的權威を持っていたということである。⁽³⁾ 儒教が国教となった漢以来の長い歴史の過程で、経は時の権力者が民衆を支配する道具としての役割を担ってきたとの指摘なのである。

また、彼は経書の従来の政治性が、当時においても些かも変わりがなかったことを民国成立後、幾度となく繰り返された読経の動きや儒教思想を利用した政治的策動などを通じて深く認識していたのである。⁽⁴⁾

その結果、彼は当然経を否定すべきものとして捉えた。すなわち、

経是可以研究的，但是絕對不可以迷惑的，経是可以讓国内最少数的学者去研究，好像医学者検査糞便，化学者

化驗尿素一樣、但是絕對不可以讓國內大多數的民衆，更其是青年的學生去崇拜，好像教徒對於莫名其妙的『聖經』一樣。……經不是神靈，不是拯救苦難的神靈！只是一個殭尸，穿戴着古衣冠的殭尸，牠將伸出可怖的手爪，給你們或你們的子弟以不測的禍患！⁽⁸⁾

と言う。周予同にとって經とは、あくまで歴史的存在として研究の対象とのみ限定されるべきものであり、うつつをぬかす対象、つまり宗教や思想として尊崇の対象とはならないものだった。言い換えれば、既に死骸つまり過去の遺物であるばかりか、不測の災いをもたらす危険な存在でもあったのである。

以上のように、彼の經書觀は、神聖にして侵すべからざる經という傳統經学の枠組みを超越し、また、經を学派に囚われることなく、歴史的視点から、時代とともに形を変え、学派によって解釈の異なり、宗教的、政治的な役割を担うものとして対象化したものであり、それは傳統經学の枠組みを超越した、新しいパラダイムによる經書觀であつたと言えよう。

次に周予同の經學觀、即ち傳統經学をどのように見ていたかを考察しておきたい。

『經学史与經学之派別』の中で、彼は傳統經学を前漢今

文学派、後漢古文学派、宋学派の三派に分類している。その際、清末の今文学派は前漢今文学派に、清末の古文学派は後漢古文学派に含まれている。さて、それら三派の特色について、前漢今文学派は功利的、後漢古文学派は考証的、宋学派は玄想（抽象、形而上）的と捉えた上で、他方その流弊についても前漢今文学派は狂妄、後漢古文学派は煩瑣、宋学派は空疎としている。更に前漢今文学派からは政治哲学が生まれ、後漢古文学派からは文字学、考古学が生まれ、宋学派からは形而上学、倫理学が生まれたと、その歴史的役割を捉えている。⁽⁹⁾のみならず、彼が直接影響を受けたと思われる同時代の学者についても、また同様にその特色、歴史的役割を捉えている。すなわち、まず、今文学派の康有为（一八五八～一九二七）については、その学問の目的は經学を借りて变法改制を唱えることだと彼の本質を的確に捉えた。その上で、康有为の学問的影響については、疑古偽經の氣風を促し、また孔子を諸子と同列に扱うことで、結果として孔子の權威を相対化させ、古代の學術を儒教的解釈から解放して自由な研究を促したと、その歴史的役割を客觀的に評価している。⁽¹⁰⁾一方、古文学派の章炳麟（一八六九～一九三六）については今文学派に反発する余り、今文学派のものを全て頑に拒否した点を押さえないが

ら、その学問を古文学派で唯一の大学者として評価している。⁽¹¹⁾すなわち、彼の立場は今文学派、古文学派のいずれの一方に偏することなく客観的なものである。

以上のように、周予同は伝統経学をその性格から分類した上で、伝統経学の通弊であった、「家法」、「師説」、つまり一つの学派の立場に泥むことなく、歴史的に客観的に分析している。

このような経学の学派の理解の結果、彼は伝統経学を消滅すべきものと捉えるに至る。

明顕地説、中国経学研究的現段階是不循情地消滅経学、是在用正確的史学来統一経学。要明白消滅経学、本不是破壞固有的文化、而只是剝去其經典的後加的汚濁的外衣、将他当作純粹的文化体的一部分、注輸以新的血液而已。⁽¹²⁾

ここに消滅と言うのは、抹殺の意味ではなく、経学を歴史的所産として、その実相を明らかにし今日の視点から再評価するというものである。彼の経学観は以上の如くである。これは伝統経学を超越した新しいパラダイムによるものであった。

二、経学研究

周予同の以上のような経書観、経学観ではどのように形成されたのだろうか。次には、その点を考察した上で、彼が目指しかつ推進した経学研究がどのようなものであったかを検討する。

(1) 経書観、経学観の形成

彼は北京高師国文部に一九一六年から一九二〇年の四年間在学し、経学を本格的に学び始めたのは入学である。⁽¹³⁾そして、彼は、「経学研究については、大方この時期（北京高師在学中）に基礎を築いた」と述べるように、北京高師の四年間で経学研究の基礎を築いたようである。そこで、彼が師事し影響を受けたのは錢玄同（一八八七—一九三六）であった。⁽¹⁵⁾

錢玄同は過渡期の学者らしく、始め古文派の章炳麟に師事し、後に今文派の崔適（一八五二—一九二四）に師事して、遂には「過去の学者が経学を研究する時の、最大の欠点は正しく所謂家法、師説である」（『経学史講演稿』、任訪秋筆記）ことを悟り、歴史的観点から経の実相を研究することとなった経歴の持ち主でもあった。⁽¹⁶⁾

周予同は、そのような錢玄同の指導を得て、伝統経学の究極にまで達した、清代今文学、古文学両派の学問を十分に学んで、既に触れたように、両派の特色、歴史的役割を

踏まえた上で、兩派の學問を批判的に繼承し、それを自分の學問の骨格としたのではないか、と思われる。すなわち、清代今文學については、特に康有為の『孔子改制考』、『新學偽經考』などから、發想法として旧來の傳統經學の枠組みを果敢に疑い打破することを学び、また、清代古文學派については、章炳麟からその実証的な論証法を學んで、自らの學問の骨格を作り上げていったのではないかと思われるのである。そして、そのような學問形成の過程で、傳統經學の通弊であった、家法、師説を超越して、歴史的に客觀的に經學を分析する學問態度も身につけたのではないかと思われる。彼が、錢から傳統經學を否定する傾向を學んだと後に述べたのは、正しくそのような意味であったと思われる。

(2) 經學研究の方法

彼の研究方法には三つの特徴がある。第一には、傳統經學の「家法」、「師説」に囚われず、客觀的に研究を行うこと、第二には、歴史學的研究方法を用いること、第三には、文獻に基づく実証的態度である。

第一について、彼は次のように述べている。

經學研究的現段階就是「超經學的研究」……所謂超經學，就是要超漢宋學，超今古文學之經學的研究。再詳細

点說，就是知道經學有漢宋學的不同，知道經學有今古文學的不同，然而不受它們的拘束。這所謂不受拘束，並不是治經不談「家法」，而是以「家法」或學派為基礎而否定了它，超越了它，而到了一個新的階段。用現代術語來說，他是今古文學與漢宋學的「揚棄」。

彼の目指す經學研究は、傳統經學の枠組みを超えること、つまり「家法」に囚われない研究であると言うことなのである。ただし、これは、何も傳統經學の「家法」を問題にしないのではなくて、「家法」或いは學派を基礎とした上で、それを否定、超越して新しい段階に到達するということなのである。彼が康有為や章炳麟の學問を批判的に繼承したことは既に触れたが、それは正しくこのような意味である。

このような彼の方法上の特徴は、「經學史與經學之派別」、「群經概論」、「近五十年中國之新史學」などの、傳統經學各派に対する分析によく現れており、そのことは彼の經學觀のところで既に触れておいた。

次に研究方法の第二については、「我自以為是站在歷史的研究上的。我覺得歷史派的研究方法，是比較客觀、比較公平」⁽²⁰⁾と述べている。

では、「歷史派的研究方法」と言うのは一体いかなる研究

方法なのであろうか。極めて簡潔に言えば、歴史を循環と捉えないで、「歴史本身終究は變的、變は歴史的唯一的本質」⁽²¹⁾、つまり、言い換えると中国人の伝統的歴史観である循環史観に抛らず、欧米から進化論ともに入ってきた発展史観で研究することである。その方法をもう少し具体的に研究に即して言えば「所以研究一種學術、先要了解牠的過去、又要把握着牠的現在、而是還要探究牠的所以發展或所以轉變之社會的原因」⁽²²⁾ということなのである。

ただし、この歴史的研究方法はただ外来の發展史観の影響だけではなく、康有為ら今文學派の學問方法からの批判的繼承の面もあることは彼自身も指摘している。⁽²³⁾

さて、この研究方法は彼の經学研究の根幹をなすものであり、その例は、彼の經学研究、全般に見ることができ。たとえば、孔子像の歴史的變遷の研究がその好例と言えよう。彼は「漢代以来的孔子只是假的孔子而不是孔子的真相。至少、這可以說的，兩漢以来的孔子只是已死的孔子，他隨着經濟組織、政治現象與學術思想的變遷，而換穿着各色各樣的奇怪的服裝」⁽²⁴⁾として、眞の孔子が歴史の過程でその姿を所与の條件の變遷に従つて次々と變えていると捉えている。これはまさしく歴史學の方法で經學の中心人物である孔子を捉えた結果なのである。そこで、彼はこの

考え方に基づき、まず「緯識中的孔聖与牠的門徒」では漢代に流行した緯書を手掛かりに、漢代にどのような眞の孔子像が形成されたかを追究し、神秘化された漢代の孔子像を明らかにしたのである。

また、たとえば、『經今古文學』の經今文學的復興の原因についても、同様に歴史的視点から解釈している。つまり、清代經今文學の復興を單なる前漢今文學の復活とは捉えず、道光、咸豐以来の内憂外患に危機感を抱いた心ある士大夫が、復古の形を取りなが救世を昌言したもので、その理論は前漢今文學より遙に發展したものと解釈しているのである。⁽²⁵⁾

なお、歴史的研究の視点で研究する場合に、「最新最近の宗教學、民族學、文化人類學的觀點」に立つて探究することを向かうべきより高度な研究としたのである。⁽²⁶⁾そして、彼はその恰好の資料として、緯書に注目し、「緯識中的「帝」与「帝」」を著したが、資料を提供する段階に止まっている。

研究方法の第三については、『經今古文學』、『群經概論』、『經學歷史』の注釈、一連の緯書研究を始め、彼の經學研究全般に共通して認めることができ、たとえば、『經學歷史』の注釈の姿勢にその文献に基づく実証的態度を見ることが

とができる。彼の注釈は、原文の三倍余りに及び、その注釈も人名、地名、書名に止まらない。皮錫瑞〔一八五〇～一九〇八〕の論拠までも一つ一つ入念に調べ上げ、その出典を注しているのである。

以上のように、周予同は伝統経学の家法を脱し、歴史的
研究の視点に立ち、実証的経学研究を行ったが、これは即ち
経学研究の古いパラダイムを超えたものである。

ところで、当時の学界では、このような新しいパラダイムに立って経学乃至伝統學術を研究するには、いくつかの立場があった。彼はそれらを総称して新史学派と呼び、次の三派に分類している。すなわち、(一)今文学を基点として、宋学の懷疑精神を摂取し、古文学の考証方法で補う学派(この派を普通疑古派という)。(二)古文学を基点として、外来の考古学を受入れ、地中の遺物を探して、それで書物の記載を訂正する学派。(三)外来の唯物史観を中心思想とし、経学を史料とし中国古代社会の真相を考証し、中国の当面の社会問題を解決する答への初歩とする学派である。そして、(一)には錢玄同、(二)には王国維〔一八七七～一九二七〕、(三)には郭沫若〔一八九二～一九七八〕をその代表として挙げた。⁽²⁸⁾

それでは、彼自身はどの立場に立っていたのだろうか。

彼は上述のように、錢玄同の影響下で今文学、古文学を批判的に繼承し、更に宋学派の懷疑精神を高く評価している。⁽²⁹⁾その点から総合的に判断すると、基本的に(一)の立場に立つものと考えられる。

(3) 経学研究の使命

周予同は自伝で述べているように、一九二五年にそれまで力を入れていた教育問題研究から重点を経学研究に移し、経学研究を本格的に始めた。⁽³⁰⁾その動機は何だったのだろうか。その第一として考えられることは、経学界の旧態依然たる現状に対する彼のあきたらなざだったに違いない。

彼は『『経今古文学』重印後記』の中で、当時の学界を回顧して、概ね次のように述べている。当時の経学者たちは、その大多数が、未だ『周礼』が周公の盛世の制度を述べたものと考え、ほどの頑迷派であった。その外に康有為を筆頭とする今文学派と章炳麟を筆頭とする古文学派があり、彼らは互いに自らの家法に固執して排除しあい、高等教育機関や出版社には隔然たる勢力を保持していた。これらの旧派に対して、新派は数としては寥々たるもので、伝統経学を超越・否定し史学の観点から研究しようとはしていたが、その方法もはっきり定まらず、まだその成果も殆

どなかったのである。⁽³²⁾

そこで、周予同は青年学生がそのような旧態依然たる学界という泥沼に、落ち込まぬように、「伝統経学」の実相を理解させた上で「⁽³³⁾伝統経学」を否定させるために、経学研究を始めたのである。

更に周予同を経学研究に赴かせた理由の第二として、民国成立後の度重なる復古的、反動的な読経運動が考えられる。彼は「殭尸的出崇」の中で、民国成立以来度重なる読経の策動が民衆特に次代を背負う青少年たちを惑わすことに、大に危惧の念を募らせ、読経に利用されている経学の実相を明らかにし、それを青少年に啓蒙する、⁽³⁴⁾経学研究を決意したのである。

このような使命感に駆られて、周予同が経学研究を始めた背景には、中国文化に占める経や経学の重さに対する深い認識があったからである。すなわち、

現在時行の口号は「打倒孔子」、「⁽³⁵⁾廃棄経学」。但是我所不解的，是他們打倒和廢棄的理由不够充分，不足以服頑旧者的心。我原是贊成「打倒」和「廢棄」的，但我自以為是站在歷史的研究上的。……從歷史入手，那孔子的思想⁽³⁵⁾和經学一些材料不適合於現代、不適合於現代的中國，自然而然地進呈獻在我們的眼前。

と云う。このような彼の認識は、自らの五四運動の挫折経験から生まれ、かくして、彼は経、経学という、二千年來中国を支配してきた伝統學術・文化の実相を知らないで、孔子を打倒することも、経学を廢棄することもできないことを肝に銘じたのである。

こうした使命感からして、彼の経学研究は青年知識人への啓蒙、教育に重点を置かざるを得なかったのである。

しかしながら、彼は経学研究の使命を最終的には経、経学を文化遺産にすることと考えたのである。すなわち、

一是積極的、將經典當作一種文化遺產、分部的甚至於分編的探求牠的真面目、估計牠的新價值、使牠合理的分屬於學術的各部門。……研究經典的另一種使命、可稱為消極的、就是探求中國經典學所以產生發展和演變之社會的原因、揭發牠的所含的宗教的毒菌、暴露牠在政治上的作用、將牠從統治階級和統治階級所奴使的學者名流的手裏奪過來、洗刷去牠外加的血污或內含的毒素、重新成為一種文化遺產、呈獻給大眾！⁽³⁶⁾

と云う。つまり、ここに言うごとく「積極的（學術上）」の使命であれ、また「消極的（當面の社會的）」の使命であれ、いずれにしても、周予同にとって、経学の究極の目的は、經典の実相を解明し、歴史的にその功罪を検討し、その上

で經典を再評価して、文化遺産にすることであった。このことは言い換えると、中国変革における伝統學術、文化の再評価の問題である。既に触れたように、彼は五四運動の経験から伝統文化の頑強さを身に沁みて認識していたために、伝統文化を単に否定、断罪するだけでは、中国は変革できない、伝統文化の解明を通じてこそ始めて変革が可能だという考え方を持っていたのである。

今日、半世紀にわたる中国革命の総括として、李沢厚の「孔子再評価」(『中国古代思想史論』、一九八五年)を始め、多くの論者から過去の伝統學術、文化の功罪を歴史に即して再評価しないかぎり、中国の変革は一步も先に進まないという、提起がなされている。そのような議論を読むにつけ、周予同は十分な成果を挙げることではなかったが、⁽³⁷⁾彼には先見の明があったと言えよう。

さて、以上のように、周予同は經学研究を中国変革の一環と位置づけた。すなわち、

給他以過去的學術史上的地位，使它不要在中国前進的大道上變為障礙物，不是現代的應有的工作嗎？⁽³⁸⁾

と言う。つまり、彼が經学の実相を明らかにし、それに歴史的評価を与え、人々に知らしめることで、中国変革の前進を阻んでいる經学という障害物を取り除くことは、中国

変革のための仕事であると考えたのである。だから、彼の經学研究は彼にとっては、正しく既に触れた彼の学生時代以来一貫した中国変革の志の実践なのである。

(4) 啓蒙の特徴

既に触れたように、周予同は經学研究による青年の啓蒙を当面の使命としたため、彼の著作も当然啓蒙を意図したものとなる。⁽³⁹⁾ただ、彼の啓蒙の方法には、顕著な特徴がある。すなわち經乃至經学と、それを利用した政治的運動に対する批判を前面に出さず、その非なることを經、經学の実相を學術的に且つ、簡潔に明らかにすることで示すという点である。⁽⁴⁰⁾

ところで、この特徴はたとえば、既に經書觀のところでも述べたように、學術性の高い、『群經概論』にも顕著である。

また、同様の特徴はたとえば、啓蒙性の高い「『孝經』新論」にさえも窺える。これは全国各地で、孝が宣揚され、『孝經』の読書が強要される現状への批判を主眼とした論文なのである。ところが、この論文の過半は、『孝經』の来源、『孝經』は孔子の思想か、『孝經』はなぜ漢代に盛んに宣揚されたか、の最新の学説に基づく解説なのである。しかし、読んでいくと、『孝經』は孔子の著作でなく、ま

た孔子の思想でもなく、孝は小農社会に封建制度が結合して、家父長制度が形成された中で生み出された道德律であることが解明され、『孝経』的思想並不是現代中国所需要、要将中国從危險的局勢中拯出来、非先打破中国宗法制度和家族道德的保護論的『孝経』不可⁽⁴⁾」ことが明らかになっているのである。

啓蒙的著作の寿命は概して短いものだが、彼の著作のうち、学術性の高い、『経今古文学』、『群経概論』などが、今日でもなお多くの人々に利用されているだけでなく、また、『春秋』と『春秋』学」を始めとする復古反動批判の論文でさえも、今日でも、批判の対象となっている経学上の問題の論文として十分に耐えうる。このことは、彼のこのような啓蒙姿勢に拠るのではなからうか。

三、結 び

以上、周予同の経書観、経学観を基礎としてその経学研究、及びそれと中国変革との関連を考察してきた。彼は経学研究のパラダイム転換期に、清末の経学を批判的に継承しながら、新しいパラダイムに属した人であるが、しかし、その注目すべき点は、中国の変革には、旧社会の規範の基である伝統学術、文化の再評価を行い、文化遺産とす

ることが不可欠だとする彼の問題意識ではなからうか。

注

(1) 陳平原は、五四新文化運動以降、胡適を始めとする国学研究の新しいパラダイムが興り、一九二二年四月から六月の章炳麟の上海での国学講演と一九二三年一月の『国学季刊』創刊とを境にパラダイムの新旧交代があったと言う(『章炳麟与胡適之于经学、子学方法之爭』(『中国社会文化学会月例会講演原稿、一九九四年三月』)なお、『文教大学文学部紀要』第8号に拙訳がある)。また、李沢厚は、胡適の『中国哲学史大綱』(一九一九年)は千年来の中国の伝統的歴史、思想史の觀念、基準、規範、通則を初めて打破し、パラダイムの変革を成し遂げたとも言(『中国現代思想史論』(東方出版社、一九八七年))。

(2) 「周予同自伝」(『中国社会科学家伝略』第一輯(山西人民出版社、一九八二年))二三四～二三五頁、雲復、侯剛「訪周予同先生」(『五四運動与北京高師』、北京師範大学出版社、一九八四年)。

(3) 彼は誌面制作の中で、教育界の指導と批評をするのが、編集者としての天職と考えており(『憶「教育雜誌」』(『東方雜誌』第二十九卷第四号、一九三二年))、『教育雜誌』の編集に携わった当初から、中国教育の改革の一助として、ドルトンプランを始めとする当時の先進的教育学説の紹介、実践報告等を積極的に掲載することに務め、編集を通じて中国の教育改革を探究していた(『周予同自伝』二三四頁)。

- (4) 『群經概論』(一九三三年、『周予同經學史論著選集』(以下『選集』と略称) 上海人民出版社、一九八四年、二〇八頁)。
- (5) 「治經与治史」(一九三六年、『選集』六二七～六二八頁)。
- (6) 「大学」与「礼運」(一九三六年、『選集』四〇七頁)。
- (7) 民国成立後、顯著なものだけでも、一九一五年、國務卿徐世昌らの説經を義務づけた教育綱領の制定、一九二五年、教育総長章士釗の学校での説經を義務づける指示、一九二六年、軍閥孫伝芳の出した東南五省の各学校に説經を義務づける訓令などの説經の動きが興り、また、その他に各地の軍閥が『孝經』、『大学』、『中庸』などの各種の經を学校で読むことを強制しようとした。それらは大は袁世凱の帝制策謀、小は軍閥の権力維持のためであり、いずれにしても、中国の変革を阻むものであったが、周予同はそのことをよく認識していた(『殭尸的出巢』、『孝經』新論)。また、日本が中国侵略を正当化する理論に公羊学の太平世の「天下遠近大小若一」を利用した時も、その欺瞞性を鋭く批判している(『春秋』与『春秋』学)。
- (8) 「殭尸的出巢」(一九二六年、『選集』六〇三～六〇四頁)。
- (9) 「經学史与經学之派別」(一九二八年、『選集』九四～九五頁)、なおこの經学を三学派に分類する方法は錢玄同の考え(『研究国学应該首先知道的事』(『古史弁』第一冊、一九二六年)を踏襲している)。
- (10) 『經今古文学』(一九二六年、『選集』三一～三四頁)。
- (11) 「經学史与經学之派別」(一九二八年、『選集』一〇〇頁)。
- (12) 「治史与治經」(一九三六年、『選集』六二三頁)。
- (13) 「周予同自伝」(二三四頁)。
- (14) 前掲書二三四頁。
- (15) 前掲書二三五頁。
- (16) 曹述敏『錢玄同年譜』二五九～二六〇頁(齊魯書社、一九八六年)。
- (17) 『經今古文学』(『選集』三一～三四頁)。
- (18) 「周予同自伝」二三五頁。
- (19) 「怎樣研究經学」(一九三六年、『選集』六三三頁)。
- (20) 「經学史与經学之派別」(『選集』九七頁)。
- (21) 「治史与治經」(『選集』六二四頁)。
- (22) 前掲論文(『選集』六二一頁)。
- (23) 『經今古文学』(『選集』二四～二五頁)。
- (24) 「緯讖中的孔聖与他的門徒」(一九三三年、『選集』二九二頁)。
- (25) 『經今古文学』(『選集』一八～一九頁)。
- (26) 「怎樣研究經学」(『選集』六三五頁)。
- (27) 「經学史与經学之派別」(『選集』九七頁)。
- (28) 『群經概論』(『選集』二二一頁)。
- (29) 『經今古文学』(『選集』三一～三四頁)、『朱熹』第四章「朱熹之經学」(一九三三年、『選集』一四九～一六九頁)。
- (30) 「周予同自伝」二三五頁。
- (31) 彼が經学研究を本格的に始めた背景には間接的ではあるが、他にも原因が考えられる。それは彼の教育問題研究の行き詰まりである。すなわち、当時、教育界の思潮はそれまでの児

童の個性重視の「新教育」から国家主義教育に大きく転換した時期で、彼の教育問題研究も停滞せざるを得なかったのである。

- (32) 『経今古文学』重印後記（一九五五年、『選集』六四四頁）。
- (33) 前掲論文（『選集』六四四頁）。
- (34) 「殭尸的出巢」（『選集』五九三頁）。
- (35) 「経学史与経学之派別」（『選集』九七頁）。
- (36) 「治史与治経」（『選集』六二二頁）。
- (37) この種の研究では、『経学通史』や『孔学変遷史』などの執筆に取りかかったものの、いずれも未完に終わっている。
- (38) 「怎樣研究経学」（『選集』六三四頁）。
- (39) 我的多数論著、都是写给青年学生看的，尽量写得浅顯通俗。但是即使写给中学生読的作品，也自謂出心得，非抄襲雜湊者可比（『周予同自伝』二三六頁）。
- (40) 前掲書二三六頁。
- (41) 『孝経』新論（一九三六年、『選集』四七七～四九一頁）。
- (42) 『群経概論』は台湾商務印書館から人文庫の一冊として、また『経今古文学』も台湾で現在も版を重ねている（林慶彰編『経学研究論著目録』、漢学研究センター、一九八九年）。

（文教大学）